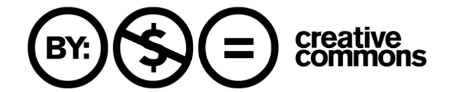


Mercedes Garcia-Arenal

La conjonction du sufisme et du sharîfisme au Maroc : le Mahdî comme sauveur

In: Revue du monde musulman et de la Méditerranée, N°55-56, 1990. pp. 233-256.



Mercedes GARCÍA-ARENAL

LA CONJONCTION DU ṢŪFISME ET SHARĪFISME AU MAROC : LE MAHDĪ COMME SAUVEUR

Un récent article de M.I. Fierro sur l'usage du terme al-*Fāṭimiyyūn*[1] m'a incité à réfléchir sur la question et à rechercher son utilisation au Maghreb. Le terme *al-Fāṭimī* est extrêmement productif et fréquent dans l'histoire du Maghreb où il est utilisé pratiquement comme l'équivalent de *mahdī*. Je ne reviendrai pas ici sur les idées eschatologiques de l'Islam ni sur ce que représente la croyance au *mahdī* dans la Tradition sunnite, une abondante bibliographie existe sur ces thèmes[2], mais je veux seulement rappeler que le *mahdī*, «le bien dirigé» est le nom du restaurateur de la religion et de la justice qui régnera avant la Fin du Monde. Au Maghreb le *mahdī* était par définition le gouverneur suprême du monde envoyé par Dieu à la fin des temps, au temps de l'injustice et de la déchéance morale, pour diriger sous Son inspiration la communauté des musulmans et diriger et interpréter ses affaires autant en matière de pratique que de foi. C'est un réformateur, un revitalisateur de la religion. Un personnage religieux caractérisé par le droit divin à gouverner, ce qui suppose le concept d'un *imām* qui est l'autorité terrestre de la révélation divine et qui par conséquent doit être obéi en tout. Le concept a évolué jusqu'à incarner la croyance en celui qui amènera le règne de la justice divine sur terre, un messie, un sauveur. Il devra être un membre des *ahl al-bayt*, un descendant du Prophète, et portant le même nom, Muḥammad b. ʿAbd Allah[3].

La présente étude est née du désir d'ajouter quelques notes, chronologiquement postérieures à celles de M.I. Fierro, sur des *mahdī-s* maghrébins et sur l'usage du terme *al-Fāṭimī* et sa signification au Maghreb médiéval. Mais les personnages se proclamant comme tels sont si nombreux qu'il me semble nécessaire d'établir

une typologie du *fāṭimī* ou *mahdī* telle qu'il se produit en terre nord-africaine et principalement au Maroc. Je vais essayer de détecter les régularités récurrentes, les normes qui président au surgissement du *mahdī*, les mécanismes de mobilisation populaire. Le *mahdī* est une figure clef pour l'appréhension du rôle des hommes de religion et leur attitude face au pouvoir, pour la relation entre religion et changement social. Le phénomène du *mahdī* relève des protestations ou révoltes sociales qui paraissent à la fois amorcées et masquées par une revendication religieuse, revendication d'hommes qui postulent un Dieu qui soit le leur. Et ceci s'opère soit par l'apparition de ce Dieu dans un personnage (messianisme) soit par l'annonce de sa venue imminente par un messager (prophétisme) soit par l'avènement d'un règne ou d'un royaume (millénarisme)[4].

Je commencerai par passer en revue les informations conservées sur les principaux personnages qui ont reçu ou se sont arrogés de telles appellations au Maroc.

Cela commence par Idrīs b. ʿAbd Allāh b. Ḥasan b. Ḥasan b. ʿAlī b. Abī Ṭālib, un des frères du Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya, celui qui se rebella contre Abū Jaʿfar al-Manṣūr, le sultan ʿabbāside, en 145/762-63 et passa pour un *mahdī*[5]. L'historiographie moderne a établi qu'Idrīs est probablement venu au Maroc avant la bataille de Fakhkh et qu'il faisait partie d'une campagne zaydite qui voulait démanteler le pouvoir ʿabbāside par ses ailes[6]. En tout cas, celui qui est connu sous le nom d'Idrīs I, fondateur de la dynastie Idrīsite au Maroc, fut proclamé *imām* en 172/789 par la tribu berbère des Awraba. Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya, fut connu sous la dénomination de al-Fāṭimī car, à la différence des autres ʿAlides qui constituaient la Shīʿa, et des ʿAbbāsides contre lesquels il luttait, il enracinait sa lignée en Fāṭima, la fille du Prophète; il avait été reconnu comme *mahdī* à Médine à cette même époque, et il s'autoqualifiait ainsi dans sa lettre au calife al-Manṣūr. D'après les rares informations, teintées de légendes, que nous possédons sur les Idrīsides, il semblerait que quelque chose d'analogue soit arrivé avec Idrīs. Al-Masʿūdī l'appelle al-Fāṭimī[7], et Fierro signale deux autres sources géographiques du IVᵉ/Xᵉ siècle qui utilisent le terme al-Fāṭimī en connexion avec les Idrīsides[8]. Une source plus tardive, Ibn al-Khatīb (XIVᵉ siècle) appelle encore Fāṭimides les Idrīsides[9].

Le personnage d'Idrīs II, son image et sa légende ont été l'objet d'un livre récent qui met en évidence comment certaines idées telles que celles du droit divin à l'imāmat et de la dignité de *mahdī* ont été associées à Idrīs à cause de son appartenance à la *ahl al-bayt*[10]. Une monnaie de 197/812 porte l'inscription «Muḥammad est l'envoyé de Dieu et le *mahdī* est Idrīs b. Idrīs»[11]. Malgré la rareté des informations, je considère que le précédent idrīside a une importance et une signification toute singulières car pour la première fois on y trouve unis deux concepts, celui de sharifisme et celui de mahdisme, qui auront une importance capitale pour l'histoire religieuse et politique du Maghreb. Celle des Idrīsides a été qualifiée «d'histoire inaugurale du sharifisme marocain»[12]. Idrīs a, d'ailleurs, une valeur talismanique et la légende qui naît autour de lui à la fin du XIVᵉ siècle prend du poids au moment où il s'agit de définir l'attitude d'une fraction des hommes de religion vis-à-vis de l'exercice du pouvoir au Maghreb à partir de ce même siècle.

Mais il faut considérer l'accueil réservé par les Awraba à Idrīs I. Il leur apparaissait sans doute comme le drapeau de la révolte et de l'indépendance berbère contre le pouvoir central organisé mais lointain, et auquel il était plus facile d'échapper. Un demi-siècle plus tôt dans ces mêmes régions le drapeau de l'indépendance

berbère avait déjà triomphé avec Maysāra, le prophète rebelle. Aussi, faut-il mentionner quelques éléments de l'image d'Idrīs qui nous intéressent par leur valeur talismanique : la filiation d'Idrīs II est attestée, entre autres, par la ressemblance physique[13] autour de laquelle sont définies les qualités requises pour l'exercice de l'imāmat. Ses campagnes sont qualifiées de *ġazw*, terme qui évoque la geste du Prophète et qui marquera ultérieurement les relations d'autres *mahdī*-s avec le camp adverse. La *Sība* (ceux qui sont en dehors) considérée terre de Jāhiliyya est donc territoire de *jihād*[14].

Contemporain des Idrīsides est le mouvement berbère des Bargawāṭa, une confédération de tribus appartenant au groupe des Maṣmūda et établie dans la région de la Tāmesnā (le long de la côte atlantique entre Salé et Asfī), promotrice d'une doctrine dérivée de l'Islam sunnite avec des fortes influences kharijites et shīʿītes[15]. D'après la chronologie d'al-Bakrī, complétée par Ibn Khaldūn, Ṣāliḥ, le fondateur du mouvement, prit le pouvoir vers 178/794-95. La religion qu'il donna aux Bargawāṭa n'est pas sans analogie avec celle qui fut prêchée moins de deux siècles plus tard par Ḥa-Mīm, prophète des Ġomara : même qualité de prophète de Dieu que s'attribuent l'un et l'autre, même doctrine inspirée de l'Islam et mise à la portée des berbères dans un Coran en berbère (différent du Coran arabe), même préoccupation de fixer un rituel ponctuel plutôt qu'une dogmatique développée et savante, mêmes influences magiques d'un côté comme de l'autre[16]. Ṣāliḥ en plus déclara être le *mahdī* qui lutterait contre al-Dajjāl (l'anti-messie) à la fin des temps avec l'aide de Jésus Christ et avant de mourir promit qu'il reviendrait lorsque le septième chef des Bargawāṭa aurait pris le pouvoir. L'emploi constant de la langue berbère, le fait d'avoir fréquemment recours à l'astrologie, la prophétie et la magie, sont des caractéristiques attribuées à Ṣālih et qui apparaissent de manière répétitive chez tous les *mahdī*-s postérieurs.

Ce concept d'un *Imām* qui détenait le pouvoir terrestre grâce à une révélation divine et qui en conséquence devait être obéi en tout, trouve sa première manifestation véritable, avec une pleine définition doctrinale chez le *mahdī* fāṭimite ʿUbayd Allāh (297-322/904-934) que je considère, cependant, comme marginal dans cet article; ceci parce que doctrinalement il appartient à la *shīʿa* ismāʿīlite avec ses croyances messianiques particulières, alors que tous les autres *mahdī-s* dont je vais parler se réclament de la doctrine sunnite, et parce que l'impact de la dynastie Fāṭimite sur la zone du Maghreb al-Aqṣā qui nous intéresse ici fut limité.

Mais si ceux-ci sont des antécédents, la figure du *mahdī* est définitivement affirmé grâce au *mahdī* Ibn Tūmart.

Ibn Tūmart, membre d'une branche des berbères Maṣmūda, naquit entre 471/1078 et 474/1081 dans l'Anti-Atlas et de fait, avant de prendre le pouvoir, on le connaissait sous la *nisba* al-Sūsī (référence au « Sūs al-Aqṣā », le Sous-extrême). Ses antécédents biographiques[17] nous le montrent comme un *murābiṭ* engagé dans l'exercice de la *ḥisba* (commander le bien et interdire le mal) avec une vie itinérante et austère, empreinte d'ardente piété et consacrée à la « recherche de la science ». Nous connaissons très bien aussi son voyage en al-Andalus, les récits légendaires de sa rencontre en Orient avec al-Ġazālī (qui aurait prophétisé que Ibn Tūmart serait l'*imām* du Maghreb al-Aqṣā) de même que son voyage de retour, très mouvementé. A Bougie, nous le voyons éventrer des jarres de vin, à Tlemcen briser des instruments de musique, ce qui entraîne une série de conflits avec les autorités des lieux qu'il parcourt, plein d'une ardeur combative et militante de réforma-

teur des mœurs, commandant le bien et interdisant le mal. A Bougie, on lui demanda : « Qui t'a demandé de faire la *ḥisba*? » et il répondit : « Allāh et son Prophète »[18]. Il était également accompagné par toutes sortes de prophéties qui proclamaient son rôle d'élu de Dieu[19]. Quand, enfin, il parvint à son village natal de Īgīllīz en 515/1121, il s'installa dans une caverne et commença à propager la croyance selon laquelle l'apparition du *mahdī* au Maghreb était imminente.

Selon les sources[20],

> « il commença à mentionner le *mahdī* et à le faire désirer. Il réunit les traditions qui se réfèrent à lui dans les livres et lorsqu'il eut inscrit dans leurs âmes le mérite du *mahdī*, sa lignée et ses qualités, il se les attribua à lui-même et dit : "Je suis Muḥammad b. ʿAbd Allāh", il fit remonter sa lignée jusqu'au Prophète et s'attribua la prétention d'être indemne de tout péché, qu'il était le *mahdī* impeccable, et il évoqua à ce sujet de nombreuses traditions jusqu'à ce qu'il parvint à les convaincre qu'il était le *Mahdī* ».

Une fois, après une longue harangue en langue berbère où il décrivait les attributs du *Mahdī* il fut finalement proclamé.

> « Lorsque l'*imām al-mahdī* termina son discours, dit ʿAbd al-Mu'min, dix parmi lesquels je me trouvais, s'élancèrent vers lui et je dis : "ces signes ne se trouvent qu'en toi, c'est toi le *Mahdī*". C'est ainsi que nous lui prêtâmes serment de fidélité en tant que *Mahdī* »[21].

D'autres traits de la carrière et de la propagande de Ibn Tūmart indiquent son ferme propos ou celui de ses adeptes de l'assimiler à l'exemple du Prophète : ses dix disciples comme les *al-ʿashara al-mubashshara*[22], ses expéditions appelées *maġāzī*, sa retraite à Tīnmallal *(hijra)*, etc. Ibn Tūmart par ailleurs, d'après les sources, rédigea pour les Maṣmūda un ouvrage doctrinal en leur langue, les invita à se soulever avec lui pour interdire le mal et commander le bien, prêcha le *jihād* contre les Almoravides[23] et laissa les esprits fermement empreints de tous les traits qui caractériseraient désormais bon nombre de *mahdī*-s ultérieurs.

Ibn Tūmart a été considéré comme *mahdī* et proclamé comme tel, mais je n'ai pas trouvé dans les sources de référence à son appellation de al-Fāṭimī. Cependant Ibn al-Qaṭṭān[24] lui attribue une généalogie qui remonte au Prophète par ʿUbayd Allāh b. Idrīs b. Idrīs I. D'après al-Bakrī la ville de Nafis, peuplée de Maṣmūda et située dans la région où Ibn Tūmart s'établit avec ses partisans (dans le Haut-Atlas), avait été attribuée, lorsqu'on avait partagé le patrimoine d'Idrīs, à son fils ʿUbayd Allāh[25]. S'il en est ainsi, il faut logiquement penser que dans cette région du Maghreb, la lignée idrīside était généralement connue et acceptée en connexion généalogique avec le Prophète Muḥammad.

L'exemple de Ibn Tūmart fut immédiatement suivi par d'autres. Au temps de son successeur ʿAbd al-Mu'min, Muḥammad Ibn Hūd al-Māssī se rebella contre lui. Il parut au *ribāṭ* de Māssa dans le Sūs (sur la côte atlantique à 45 km. au sud de l'actuelle Agadir) où il se mit à faire propagande à son bénéfice en prenant le nom de Al-Hādī parce qu'il se prétendait le *mahdī*.

> « Des fugitifs accoururent de toutes parts sous sa bannière et le rebut de la population de toutes les provinces se rallia à lui. Les habitants de Sidjilmassa et du Dra, les tribus Doukkala, Regraga, Houara et celles du Tamesna le proclamèrent et le bruit de son égarement se répandit dans tout le Maghreb »[26].

Ibn Hūd perdit la vie au cours d'une campagne contre les Almohades, près de Māssa, en 1148.

Un autre rebelle contre les Almohades fut Ibn Fars[27]. Après la mort de Ya'qūb al-Manṣūr (591/1195) il apparut en pays Jazūla où il se donna comme *imām*, prétendant être le descendant de Qaḥṭān, sur lequel le Prophète a dit :

> « L'heure sera arrivée lorsqu'apparaîtra un homme de la descendance de Qaḥṭān, qui conduira le peuple avec une houlette et remplira le monde de justice de la même façon qu'il avait été désolé par la tyrannie... »[28].

Al-Nāṣir envoya des troupes contre lui qui le vainquirent et le tuèrent; sa tête fut envoyée à Marrakech et exposée.

Une véritable éruption de mahdisme eut lieu pendant le XIIIe siècle. Le premier *mahdī* de cette période se manifesta en l'an 600/1203, c'était un homme de la famille du Prophète appelé Muḥammad b. 'Abd Allāh, qui parut dans les montagnes de la région de Fès[29]. Il fut capturé et mis à mort. Sa tête fut accrochée à l'une des portes de la ville et son corps brûlé. En 610/1213-14, son fils se souleva à son tour dans les montagnes des Ġumāra et prétendit être *al-Fāṭimī al-muntaẓar*[30] (« le Fātimide attendu »). Les habitants des montagnes lui prêtèrent allégeance (*bay'a*). Il fut battu et tué par al-Nāṣir.

En 686/1287, un homme appartenant aux Ṣanhāja et appelé al-Ḥāǧǧ al-'Abbās se souleva dans la région de Bādis (au Nord, sur la côte méditerranéenne) et prétendit être al-Fāṭimī; il fut battu par les Banū Waṭṭās, apparentés aux Mérinides et fidèles au pouvoir central. Son corps fut crucifié à al-Mazimma (al-Ḥusayma) et sa tête circula dans tout le pays avant de parvenir à Marrakech où elle fut suspendue à la Bāb al-Kuḥl[31]. Kably établit un rapport entre ces épisodes et la « mutation doctrinale de l'État » à cette époque et la survivance du culte du Mahdī Ibn Tūmart qu'il estime avoir été particulièrement vivace alors dans le Nord du pays[32]. Le *Mi'yār* de al-Wansharīsī traite de plusieurs questions relatives à ce culte dans la zone de Taza au VIII-XIVe siècle[33].

Mais en même temps qu'al-'Abbās dans le Rif et avec les mêmes prétentions d'être *al-Fāṭimī al-mahdī* se soulevait un certain al-Tūzayrī à Māssa. D'après Ibn Khaldūn[34], c'était un *ṣūfī* installé à Māssa qui se prétendait être *al-Fāṭimī al-muntaẓar* et séduisit les gens du peuple dont l'esprit était déjà préparé par les prophéties qui disaient qu'un tel personnage allait apparaître et précisément en cet endroit. Il fit un grand nombre d'adeptes parmi les Jazūla et devint une véritable menace pour le pouvoir. Ibn Khaldūn parle de la récurrence des *mahdī-s* à son époque et ajoute[35] :

> « nous pourrions citer encore un grand nombre d'exemples de ces folles tentatives. On s'y laisse entraîner facilement parce qu'on ignore combien l'appui d'un parti puissant est nécessaire dans une entreprise de cette nature. Si l'on s'y jette avec le seul dessein de tromper le peuple, on mérite de ne pas réussir et de subir le châtiment de son crime ».

Et si al-Tūzayrī (*nisba* de Tozeur, en Ifrīqiya) se déplaça jusqu'à Māssa, c'est parce qu'il pensait tirer profit des légendes et des prophéties propagées en ce lieu. Selon Ibn Khaldūn[36],

> « A deux journées au sud de l'embouchure du Sous on arrive à celle de Māssa. Dans cette localité, se trouve le ribāṭ de Māssa, si célèbre par les visites qu'y font les gens pieux et par les pratiques de dévotion auxquelles ils s'y livrent. Le vulgaire prétend que c'est de là que le Fatimide attendu doit sortir un jour. A deux journées plus loin, vers le midi et sur le bord de la mer, se trouvent les zawiyas des Aoulad-Bou-Noman et encore

quelques journées plus loin on arrive à l'embouchure d'Es-Saguiat-el-Hamra, dernière limite des courses des Arabes Ma'qil dans leur cantonnements d'hiver».

Nous reparlerons de la frontière avec les Ma'qil. Ibn Khaldūn insiste sur le thème du Fāṭimī et de sa connexion supposée avec Māssa à divers endroits de son œuvre. Voici un autre exemple significatif :

«Quant à l'opinion du vulgaire, des gens du peuple auxquels la raison manque pour les guider et l'instruction pour les éclairer, ils attendent l'apparition du Fatimide dans les temps les moins opportuns et dans les lieux les moins convenables; et cela, parce qu'ils ajoutent foi à tous les bruits qu'on a répandus à ce sujet, et qu'ils ignorent la vérité en ce qui touche ce personnage, vérité que nous venons d'exposer. Ils s'attendent ordinairement à le voir paraître dans quelque province éloignée, dans quelque localité à l'extrême limite du pays habité, telle que le Zab en Ifrikiya et le Sous dans le Maghreb. On voit beaucoup de gens, d'une intelligence bornée, qui se rendent à un ribat situé à Massa, dans le Sous. Ils y vont avec l'intention d'y rester jusqu'à ce qu'ils rencontrent ce personnage, s'imaginant qu'il doit paraître dans ce ribat... Ce qui les confirme dans leur opinion, c'est que le Fatimide ne portera pas le joug de la soumission, qu'il ne subira l'autorité d'aucun empire, ni les décisions d'un gouvernement quelconque, et que la force armée n'aura aucune prise sur lui. Voilà tout ce qu'ils savent à ce sujet. Plusieurs individus à l'intelligence bornée se sont rendus à ce ribat avec l'intention de tromper le peuple et de se poser en fondateurs d'une nouvelle doctrine, projet qui sourit aux esprits ambitieux quand ils cèdent à l'inspiration du démon ou de leur propre folie...»[37].

Les légendes autour de Māssa semblent venir (c'est du moins la référence la plus ancienne que j'ai trouvée dans les sources) de la *Tadhkira* de al-Qurṭubī (m. 671/1272) écrite par un andalou au moment où le territoire islamique de la Péninsule Ibérique avait été réduit au Sultanat Naṣride de Grenade. A cette époque, la sensation de harcèlement et d'angoisse des musulmans grenadins, la conviction d'être confrontés à une fin imminente provoquaient, entre autres, une prolifération de prophéties qui devait durer jusqu'à la chute de la ville aux mains des chrétiens et se prolonger parmi les populations morisques[38]. Dans l'œuvre de al-Qurṭubī, le Prophète Muḥammad prophétise la conquête chrétienne et la reconquête de l'Espagne par les musulmans. A la tête de cette reconquête musulmane, se trouve le Mahdī, un *mahdī* originaire du Maghreb al-Aqṣā et exactement de Māssa. Il devait rassembler une armée dans les tribus berbères, traverser le Détroit et passer dans al-Andalus, dont la situation et les destructions effectuées par les infidèles sont décrites avec profusion. Le *mahdī*, qui sortira de Māssa et sera *min wuld Fāṭima* (parmi les descendants de Fāṭima) prêchera dans la mosquée de Séville, recevra l'allégeance de tous les musulmans et conquerra 70 villes des Rūm. Ces traditions (selon l'une d'entre elles le *mahdī* devait se manifester en 599/1202-3, précisément la date à laquelle a surgi Ibn Hūd dont nous avons parlé) sont tardives[39]. Elles sont probablement un écho de l'apparition du *mahdī* Ibn Tūmart mélangés avec des légendes ou du folklore local[40]. Ibn Tūmart n'y fait même pas allusion dans son portrait du *Mahdī*, mais Ibn Khaldūn décrit des croyances similaires propagées par des *ṣūfi-s* occidentaux tels Ibn Qasī (m. 536/1141), Ibn al-'Arabī (m. 638/1240), Ibn Sab'īn (m. 623-4/1226-7) et son disciple Ibn Abī l-Ṭawīl qui tous présidaient que le *Mahdī* apparaîtrait au Maghreb[41]. On aura l'occasion de revenir plus loin sur les connexions entre ṣūfisme et mahdisme.

Après l'éruption du XIIIe siècle, pendant le XIVe et la première moitié du XVe siècle, on ne trouve aucune mention de *mahdī* dans les sources marīnides[42], mais en plein XVIe siècle, Léon, l'Africain écrivait encore :

« sur le bord de la mer, en dehors de Massa, existe un temple qui est l'objet d'une grande vénération. Plusieurs historiens disent que c'est de ce temple que sortira le Pontife Juste prophétisé par Mahomet »[43].

Et c'est précisément à l'époque de Léon que semble avoir lieu une importante poussée de mahdisme dans le Sous en connexion avec la création de *zāwiya-s* et des nouvelles confréries mystiques.

Abū 'Abd 'Allah Muḥammad b. Sulaymān al-Jazūlī (m. aux environs de 870/1465) est le personnage mystico-religieux le plus important des XV-XVIe siècles marocains et un des personnages religieux les plus importants de l'histoire du Maghreb. Al-Jazūlī est un *ṣūfī* de formation shādhilite, fondateur de sa propre *ṭarīqa* et d'une confrérie d'une très grande importance (à la mort du *shaykh* elle comptait déjà, d'après les sources, plus de 12 000 membres) et d'une importante influence politique et religieuse. Je ne peux m'arrêter ici sur la personnalité et la doctrine d'al-Jazūlī[44]; comme dans le cas de Ibn Tūmart, je ne relèverai de sa prédication que les aspects pertinents pour cet article.

Comme sa *nisba* l'indique, Muḥammad ibn Sulaymān provenait de la tribu berbère des Jazūla (dans le Sous) mais il eut toujours une réputation de *sharīf* : on lui attribue une généalogie Idrīside, et bien que le fait qu'il descende du Prophète fut sujet à caution, l'un de ses biographes, Muḥammad al-Mahdī al-Fāsī (m. 1109/1698), n'en affirma pas moins qu'al Jazūlī descendait de Muḥammad par Ja'far b. 'Abd Allah al-Kāmil, l'un des frères de Idrīs I[45]. Les sources hagiographiques transmettent certaines des ses affirmations telles que :

« L'homme puissant ne l'est pas par la considération dont il est l'objet ni par la tribu qui l'a vu grandir ; il l'est par la noblesse de son origine ; je suis sharif, mon ancêtre est le Prophète de Dieu de qui je suis plus près qu'aucune autre créature. Ma gloire existait avant le temps ; elle est enveloppée d'argent et d'or. O vous qui désirez de l'argent et de l'or, qui que vous soyez, suivez-nous »[46].

C'est là un discours aux références clairement mahdistes. Selon le *Saḥīḥ* de Muslim, le Prophète avait annoncé : « A la fin de ma communauté il y aura un calife qui versera l'argent sans compter »[47]. Mais al-Jazūlī est très explicite à ce sujet :

« Assemblée des Musulmans, ne savez-vous pas que l'Élu (= le prophète Mohamed) est près de moi et que le pouvoir qu'il avait est en ma main ? Quiconque me suivra sera son fidèle : quiconque refusera de me suivre, ne le sera point. Le Prophète m'a déclaré : tu es le Mahdi ! Qu'il aille à toi celui qui voudra être comblé de bonheur ! Assemblée de Musulmans, soyez de la nation de l'Élu... Dieu a pour vous envoyé sur la terre quelqu'un pour vous mener à l'autre monde »[48].

Comme dans toute prédication de ce genre, la ferveur apocalyptique rejoint l'appel au *jihād* :

« Notre peuple est un peuple qui peine dans la voie du Seigneur, un peuple de champions de la foi qui combattent les ennemis de Dieu »[49].

Sharifisme, mahdisme, militantisme religieux propres au *murābiṭ* intransigeant sont à la base de la prédication de al-Jazūlī. Dans les *zāwiya-s* on maintient un état de tension apocalyptique[50]... et nous avons de nouveau des témoignages contemporains qui attestent la propagation de multiples prophéties, non seulement autour de l'apparition du *mahdī* mais encore de la reconquête de al-Andalus par les Musulmans[51] et de la conquête du Maghreb par les Chrétiens[52], cette dernière étant l'expression d'un châtiment divin[53]. Les sources transmettent aussi ce que

disaient les disciples quelques heures avant la mort de al-Jazūlī :

> «Maître, les gens disent que l'établissement de ton pouvoir ressemble à l'avènement du Fatimide attendu». Le saint leur répondit : «Les gens ne croient que ceux qui leur coupent le cou. Que Dieu leur donne un chef qui leur coupe le cou!».

Ces mots furent interprétés comme une prophétie[54] que certains contemporains appliquèrent à al-Sayyāf, disciple (peut-être même neveu) de al-Jazūlī et chef de la révolte armée qui allait tenir sur le pied de guerre presque tout le Sūs pendant plus de 20 ans.

Cet homme s'appelait ʿUmar (ou ʿAmr) b. Sulaymān al-Shayaẓmī al-Muġītī al-Sayyāf al-Murīdī[55]. Il avait été un disciple fidèle et assidu d'al-Jazūlī qui en fit la louange à plusieurs reprises. A la mort du *Shaykh*, ʿUmar interdit de le faire enterrer et ordonna de placer le corps sur une civière qu'il faisait transporter auprès de lui dans tous ses déplacements. Ensuite, il se révolta contre les autorités sous prétexte de venger le *Shaykh* de ceux qui avaient causé sa mort (on dit que al-Jazūlī mourut empoisonné par des gens proches du pouvoir de Fès). Il fit appel aux partisans d'al-Jazūlī et combattit les récalcitrants ainsi que les tièdes dans l'acceptation de sa doctrine : il s'était donné pour mission de restaurer la prière et la religion dans leur pureté originelle par tous les moyens, y compris par le feu et par le sang. Son pouvoir et son influence devinrent immenses et il réussit à tenir le Sūs par la force de ses armes, et à soustraire totalement la région au contrôle déclinant des sultans de Fès. On disait qu'il obtenait ses victoires grâce au cercueil de al-Jazūlī qui l'accompagnait dans toutes ses expéditions militaires. Les sources rapportent que la nuit il plaçait le cercueil dans un endroit que ses fidèles appelaient *ribāṭ*, autour duquel il faisait monter la garde à la lumière de torches d'huile, de peur qu'en cas d'enlèvement de la dépouille du *Shaykh* il perde en même temps la protection divine. ʿUmar al-Sayyāf mourut assassiné en 890/1485, mais lorsque Léon l'Africain parcourut le pays dans la deuxième décennie du XVIᵉ siècle, ses partisans tenaient encore quelques forteresses.

Aḥmad Zarrūq, autre personnage d'importance capitale dans le ṣūfisme maghrébin[56], lui accorde une attention toute spéciale. D'après Zarrūq[57], ʿUmar al-Sayyāf prétendait posséder le don de la prophétie et avoir accès aux vérités occultes. Il pouvait, en particulier, rester en contact personnel avec al-Khaḍir (v. Coran, 18/65 sq.) et être guidé par lui. Al-Khaḍir lui transmettait des ordres divins. Al-Sayyāf appelait ses partisans *al-murīdūn*, bien que, d'après Zarrūq, il aurait été plus correct de dire *al-marīdūn*, les rebelles, et traitait d'apostats tous ceux qui ne l'acceptaient pas comme *imām*. Ils étaient des apostats, donc des infidèles à qui on doit faire la guerre (*jihād*) légale et dont les possessions peuvent être objet de butin.

L'œuvre de Zarrūq est par ailleurs pleine d'invectives contre ces personnages religieux qui tirent profit de leur influence sur le peuple pour diriger leurs affaires, devenir des despotes, ou contre ceux qui pratiquent les sciences occultes, l'alchimie, la divination, et prétendent être le *fāṭimī*, le *mahdī* attendu[58]. Selon Zarrūq les appels des soi-disant *mahdī-s*, des faux prophètes, ne peuvent mettre en cause la *bayʿa* prêtée aux gouvernants légitimes. L'insurrection et la sécession sont des synonymes d'apostasie et donc d'infidélité. Zarrūq fut le contemporain de ʿUmar al-Sayyāf et il n'y a pas de doute que de nombreuses invectives du *shaykh* dessinent un type de personnage proche du fameux rebelle. Par ailleurs, Zarrūq est

opposé à l'idée que la lignée sharifienne soit indispensable, ni même nécessaire, pour légitimer l'exercice du pouvoir ou l'imāmat. En fait, il prit une part active contre la rébellion sharifienne de Fès en 869/1465 qui renversa et exécuta 'Abd al-Ḥaqq, le dernier sultan des Banū Marīn[59]. Dans son livre *'Uddat al-Murīd*[60], Zarrūq classe ceux qui s'engagent dans les *bida'* en trois groupes : le premier ayant rapport à la croyance, le deuxième à la fois à la croyance et à l'action, le troisième à la seule action. Appartiennent à ce troisième groupe «ceux qui s'occupent des affaires publiques afin d'attirer les gens du commun...»; ceci les amène

> «à croire au *Fāṭimī* et à son apparition et à attendre le temps de sa venue... De nombreux lettrés disent que le temps du *Fāṭimī* est passé et qu'il était 'Umar b. 'Abd al-'Azīz et d'autres. De fait, ceci est une matière très ambiguë et on a tort d'y penser, car on s'y perd et ce n'est pas nécessaire. Supposons, avec toutes les catastrophes résultant de cette croyance, que le *Fāṭimī* se trouve aux portes de votre ville. Comment pouvez-vous oublier la *bay'a* que vous avez prêtée à son dirigeant? Vous ne pouvez pas vous révolter contre lui à cause de cet engagement. Ceci si le *Fāṭimī* est vrai. Qu'en dire alors quand rien de tout cela n'est confirmé et pourrait ne jamais arriver?»

La position de Zarrūq, lui-même un des personnages les plus éminents du ṣūfisme maghrébin, connu pour ses efforts en vue de faire coexister *taṣawwuf* et *fiqh* et pour ses combats contre les excès de certains types d'hommes de religion, est très significative et d'un ton bien accordé aux passages que nous avons cités de Ibn Khaldūn. Entre autres, ceci démontre à quel point l'apparition répétitive d'une insurrection faite au nom de *Fāṭimī* avait atteint des proportions endémiques. Pour appuyer cette considération Ibn Khaldūn raconte la curieuse histoire d'un *Sharīf* oriental qui vint chercher fortune au Maghreb et essaya de se faire passer pour *mahdī*.

> «Ils avaient quitté Kerbela avec l'intention de fonder l'autorité du Fatimide dans le Maghreb. Mais, lorsque leur chef eut vu les forces des Mérinides, dont le sultan Youçef Ibn Yacoub faisait alors le siège de Tlemcen, il ordonna à ses partisans de regagner leur pays. Nous avons fait une fausse démarche, leur dit-il, ce n'est pas maintenant le moment d'agir... Il eut le bon sens de renoncer à ses projets ambitieux et de rentrer dans l'humble position qu'il avait occupée... (mais) jamais on ne cessa de former des bandes pour soutenir le Fatimide»[61].

Peu de temps après la mort de 'Umar al-Sayyāf apparaissent les premières nouvelles du *sharīf* Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān, celui qui devait devenir le fondateur de la dynastie Sa'dienne, et également très étroitement uni à la Jazūliyya.

On commence à parler de Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān dans la dernière décennie du XVe siècle. C'était un *faqīh*, un homme religieux et instruit mais qui «enseignait aux petits enfants le livre de Dieu»[62]. Il s'adonnait aux sciences occultes, à la sorcellerie et à la divination[63] et apparaissait comme un *murābiṭ* militant engagé à interdire le mal et commander le bien. «Il avait pour habitude de prêcher le bien et défendre la mal partout où il allait, ce qu'il faisait avec beaucoup de zèle, frappant les juifs et leur imposant des amendes»[64]. Mais les mêmes sources insistent surtout, dès le début, sur le fait qu'il «s'en allait par les tribus en disant de ses deux fils, voilà qui seront vos princes; ils exerceront la royauté, prélèveront les impôts, appliqueront les lois et feront connaître leur nom au monde»[65]. Ou bien, et avec des résonances plus mahdistes, «c'est entre nos mains qu'est l'amendement du monde. Mes fils Aḥmad et Muḥammad régneront sur la terre et la rempliront de justice»[66].

A une date que nulle source ne précise, Muḥammad Ibn 'Abd al-Raḥmān fit

le pèlerinage. D'après Jannābī, son zèle combattif lui occasionna des problèmes aussi bien à Tunis qu'en Égypte[67] que les sources transmettent d'une façon très semblable à ceux concernant Ibn Tūmart. Il apparaît dans les sources, au cours de ces premières années comme un *murābiṭ* militant dans le sens de Ibn Yasīn, le fondateur des Almoravides, c'est-à-dire, des hommes qui recherchent à commander le bien et interdire le mal en accord avec la Loi Sainte et qui fondent des communautés prêtes à lutter, si nécessaire, pour cet objectif[68]. C'est à ce même type qu'appartiennent d'autres *shuyūkh* jazūlites contemporains, tel que le renommé Muḥammad Ibn ʿAbd al-Karīm al-Maghīlī, «qui montra une opiniâtreté inflexible à prescrire le bien et à défendre le mal»[69], et qui d'après les *ʿulamā'* de Fès «n'avait d'autre dessein que celui de surgir au milieu du peuple et de s'emparer du trône»[70]. Al-Maghīlī, expulsé de Fès par Muḥammad al-Shaykh al-Waṭṭāsī, fut l'instigateur du massacre des juifs de Touat en 897/1492 ainsi que d'une rébellion avortée contre les Banū Waṭṭās[71]. Mais le Saʿdien fit mieux : il s'éleva par mandat de Dieu, il promit le Règne de la Justice.

A son retour de pèlerinage, on commença à dire qu'un saint homme de la Mecque avait prophétisé un brillant avenir aux deux fils de Muḥammad Ibn ʿAbd al-Raḥmān, et qu'il avait interprété dans le même sens quelques rêves que lui avait racontés ce dernier. La plupart des sources se plaisent à rapporter deux de ces «prophéties» ou signes magiques qui démontrent que les deux frères étaient prédestinés à diriger le destin de leur peuple : l'une d'elles raconte que les deux frères encore très jeunes étaient à l'école coranique lorsqu'un coq monta tour à tour sur la tête de chacun d'eux en chantant[72], puis le rêve du saint homme de la Mecque dans lequel deux lions sortaient de nombril du Muḥammad Ibn ʿAbd al-Raḥmān et que la foule suivait.

Dès le début, diverses sources arabes appellent Muḥammad Ibn ʿAbd al-Raḥmān le Mahdī[73]. Lorsqu'on lui prêté allégeance (*bayʿa*), il prit le surnom de al-Qā'im bi-amr illāh (celui qui s'élève par ordre de Dieu), aux résonances clairement mahdistes. D'ailleurs *mahdī* et *qā'im* sont des termes souvent utilisés comme des synonymes[74]. D'après al-Jannābī, les partisans des Saʿdiens affirmaient la même chose du fils aîné de Muḥammad Ibn ʿAbd al-Raḥmān, Mawlay Aḥmad : «Voilà le Fatimide attendu qu'a promis le Chef de la Loi (*ṣāḥib al-sharīʿa*) comme devant paraître à la fin des temps»[75]. Et son frère Muḥammad al-Shaykh fut connu comme Muḥammad al-Shaykh al-Mahdī. La militance religieuse propre au *murābiṭ*, le sharifisme, la connexion avec la doctrine jazūlite, tout ceci se conjugue pour assurer le succès politique de ce qui allait devenir la première dynastie sharifienne du Maroc et est aussi le modèle des *mahdī-s* postérieurs. Dans un article sur l'avènement de la dynastie Saʿdienne[76] j'ai évoqué les liens des premiers Saʿdiens avec Māssa, ainsi que les intentions qu'on leur attribue de reconquérir al-Andalus[77] et l'image du *murābiṭ* militant, de *mahdī* mysticisant héritier du patrimoine jazūlite que les sources arabes donnent de Muḥammad al-Qā'im. Il y a pourtant d'autres sources qui montrent une image plus «politique» qu'il vaut la peine de retenir. D'après al-Zayyānī, par exemple, voyant l'affaiblissement des Banū Waṭṭās, Muḥammad Ibn ʿAbd al-Raḥmān envoya des émissaires aux tribus du Sūs et invita les *Shuyūkh* et les notables à un festin. Après s'être régalés, ils prièrent et il «prononça devant eux un merveilleux sermon en langue berbère dans lequel il leur adressa des avertissements et des exhortations et les incita à la guerre sainte»[78]. Zayyānī met alors ces mots dans la bouche de Muḥammad, *bi-lisāni-him* (en leur propre langue) :

«Ce gouvernement n'est plus capable d'étendre son autorité jusqu'à notre pays : les droits sont méconnus, les chemins sont coupés, le fort mange le faible et les prescriptions légales n'ont plus de valeur. Vous n'avez pas le droit de vous désintéresser de cette situation et de laisser les populations vivre dans l'anarchie et sans chef. Vous ne serez de vrais musulmans que si vous désignez un chef. Allons! Agissez pour le bien de votre pays, puisque Dieu vous a débarrassés du gouvernement et de son injustice; désignez parmi vos notables un homme qui se consacre au bien de votre pays, fasse rendre justice à l'opprimé par l'oppresseur, rende vos chemins libres, perçoive vos redevances, la *zakāt* et l'*ʿashur*, et les dépense pour le bien de votre pays; ces sommes serviront à l'entretien de ceux d'entre vous qui collaboreront avec lui, et ce qui restera sera dépensé pour la guerre sainte»[79].

Les représentants des tribus tombèrent d'accord sur la désignation du *sharīf* lui-même comme chef et il leur répondit en langue berbère : «Vous êtes les premiers pionniers de la guerre sainte. Levez-vous et prononcez la *bayʿa*»[80].

J'ai consacré un développement assez long à la personne de Muḥammad al-Qā'im parce que celui-ci ouvre une nouvelle étape de *mahdī*-s, parce qu'il ajoute quelques traits au modèle et parce qu'à la différence de la plupart des personnages ici mentionnés, il a triomphé. Un fait notable, digne d'être pris en considération est que dès que Fès fut conquise et le territoire du Maroc unifié sous l'autorité saʿdienne, c'est-à-dire lorsque les frontières méridionales du pays furent dépassées, les saʿdiens abandonnèrent leur propagande messianique et l'on ne reparlera plus de *mahdī*-s parmi eux. On dirait que le recours au mythe était utilisé parmi certaines populations ou zones, et beaucoup moins chez d'autres.

Pour 1564, nous avons des informations, cette fois non pas à travers des sources arabes, mais par des documents d'archives espagnols, sur l'insurrection d'un autre *Fāṭimī* dans le Rîf qui, entouré de ses partisans, parvint jusqu'à Melilla avec la ferme intention de la reconquérir,

«et toute la foule s'unissait pour lui faire confiance, car selon eux ceci ne pouvait être qu'une chose envoyée par Dieu, ou que c'était sans aucun doute l'Antéchrist, qu'ils appellent Fatimi, ou son messager»[81].

Le sultan saʿdien, alarmé par sa capacité à mobiliser des foules, envoya une armée pour le combattre.

Mais c'est la crise ouverte par la mort de Aḥmad al-Manṣūr al-Dhahabī en 1603 qui va ouvrir une brèche pour l'émergence d'un des personnages les plus surprenants et les plus représentatifs de toute cette série de *mahdī*-s, et sur lequel nous avons en outre une grande abondance d'informations par des sources très variées : je veux parler de Abū Mahallī, également connu sous le nom de Ibn Abī Mahallī. Outre ces sources, il existe une bibliographie assez complète à son sujet à laquelle, comme dans le cas de Ibn Tūmart, je renvoie[82] pour pouvoir mieux m'arrêter sur les aspects qui se rapportent le plus à ce travail.

D'après al-Ifrānī[83], Abū l-ʿAbbās Aḥmad Abū Mahallī al-Filālī ou al-Sijilmāsī naquit en 967/1560 à Sijilmāsa. Il appartenait à une famille de *qāḍī-s* et sa naissance fut précédée par toute une série de présages. En 980/1573 il partit vivre à Fès où il demeura sept ans, s'éduquant et y recevant une sérieuse formation de *ʿālim*. Il abandonna la ville peu avant août 1578 par crainte de l'invasion portugaise qui allait aboutir à la bataille de Wādī l-Makhāzin ou de Alcazarquivir. Cette même année ou la suivante il chercha refuge et retraite dans la *zāwiya* de Sīdī Muḥammad ibn Mubārak al-Zā'irī où il reçut une éducation mystique et connut une «conversion» de *ʿālim* à *ṣūfī*. Il demeura aux côtés de son maître et vécut une

vie intense de retraite religieuse et d'abandon à Dieu jusqu'à la mort du *shaykh* en 1002/1594, année de son pèlerinage, puis il revint s'installer à Sijilmāsa. C'est là qu'après bien des doutes et des déchirures personnelles il prit conscience de sa mission, qu'il se rendit compte que Dieu l'avait investi pour une mission divine. D'après al-Ifrānī, il commença par l'habituel rôle de *murābiṭ* militant et intransigeant :

> «... il annonça qu'il n'avait été amené à jouer ce rôle que par suite de l'extrême corruption des mœurs et le débordement des mauvaises passions, puis, non content de cela, il déclara être le *mahdī* attendu (*al-Mahdī al-muntaẓar*) envoyé pour faire la guerre sainte. Il sut ainsi gagner la confiance du peuple qui marcha à sa suite. Abū Mahallī entra en correspondance avec les chefs des tribus et les grands personnages des villes, il les exhorta à se micux conduirc (*ya'muru-hum bi-l-ma'ruf*) et insista pour qu'ils suivissent les préceptes de la *sunna*; il fit répandre le bruit qu'il était le Fatimide affirmant que quiconque lui obéirait serait dans la bonne voie tandis que ceux qui contreviendraient à ses ordres seraient au nombre des égarés»[84].

Abū Mahallī avait les signes physiques propres au *mahdī*[85], il pratiquait la magie et la thaumaturgie, il sut s'allier «les tribus des montagnes». Toutes les sources semblent être d'accord sur le fait que le détonateur de sa rébellion armée, constituée au départ par seulement environ 400 berbères armées, fut le fait de la cession de Larache aux Espagnols en 1610, ce qui lui servit de motif pour appeler au *jihād* et pour rappeler toutes les anciennes prophéties : «He would doe greate matters as that a bridge should arise in mouth of the Straightes for him and the Moores to pass over to conquer Spaine againe...»[86]; «... to fight against the Christians and recover those parts of Christendome the King of Spaine holds from them as Granada, Andaluzia, etc.»[87] et il commence à annoncer la fin du monde et le jugement dernier. Ces citations proviennent d'observateurs contemporains anglais et des Pays-Bas qui eurent des relations directes avec lui, car si Abū Mahāllī prêchait la guerre sainte contre l'Espagne, il s'efforça d'avoir de bonnes relations avec l'Angleterre et les Flandres. Ce sont des observateurs qui reparlent des légendes et des prophéties autour de Māssa :

> «But the beginning and rising of this King and his proceedings are very strange. He is a great saint and learned in Law, and was sought unto by many of the principallest of the land for his blessings and favour, according to their superstition. He findes it in ancient books writ of him by way of prophecy, that such a man of that place named Massa whence he is, by name Mulley Hamet ben Adela, should be sent at this time to put peace in the country and to revive their Law and put out the race of Mulley Sidan and name of Xeriffes and so raigne forty years till Christ come to judgement. His beginning must be, hee must strike up a drumm hee should fine in that zowie at Missa and then should repaire unto hom people to make him King. The manner of this proceedings and what encounters he should have, and what he found written, all the talbies and learned men now do confesse to find the same written in their bookes...»[88]; «... for they say he is their Fatamie, that is a Savoiur»[89].

Les sources françaises et flamandes parlent aussi de ce nouveau «roi», «ce roi s'appelle Moulay Ahmed ben Abdallah el Fatimi»[90]. Elles le décrivent vêtu simplement, de comportement humble, montant un âne ou une mule... Je ne vais pas passer en revue ici les étapes de sa montée vers le Nord du pays, ni ses affrontements armées avec les Sa'diens. Sa trajectoire est connue et elle reproduit de façon bien curieuse celle qu'eux-mêmes avaient suivie un siècle auparavant à l'abri des couvertures idéologiques presque identiques et pour la défense des mêmes intérêts :

> «Le nouveau roi Moulay Ahmed ben Abdallah est à présent campé avec son armée à quatre lieux de Safi où il ruine le pays de Doukkala habité par des riches Arabes qui, depuis dix à onze ans, refusent de payer aucun tribut aux rois. Ce Roi les a maintenant presque tous pillés et détruits»[91].

Les frictions avec les Arabes sont récurrentes ici comme dans le cas sa'dien. Abū Mahallī mourut sur le champ de bataille en novembre de 1613. Sa tête décapitée fut suspendue à la Bāb al-Qaṣba de Marrakech. Mais il eut des épigones.

Un personnage très mal connu, mais ressemblant au précédent est Muḥammad ibn 'Abd al-Qādir al-Tāhartī al-Zanātī[92] qui se déclara *mahdī* dans le Sūs entre 1035/1626 et 1038/1630. Les tribus du littoral du Sūs lui prêtèrent allégeance. L'échec de sa mission semble être dû au fait qu'il l'aît commencée à partir de Tīznīt et non pas de Māssa. A la différence de Ibn Abī Mahallī, nous n'avons que très peu de sources sur al-Tāhartī, en fait les seuls écrits de son contemporain le *qāḍī* 'Abd al-Raḥmān el-Tamanartī. Mais les dits écrits dessinent les traits habituels : prophéties, signes, descendance de la fille du Prophète, lutte contre la dégradation des coutumes et la corruption, restauration de la religion dans toute sa pureté, «il restaurera la religion qu'il fera triompher après avoir chassé les vils tyrans»[93]. Al-Tamanartī s'adresse à lui en des termes semblables à ceux que nous avons cité de Aḥmad Zarrūq, rappelant que la rébellion contre l'*Imām* légal va contre la Loi et que le rebelle peut être comparé à l'infidèle, et rappelant aussi les désastreuses aventures des précédents *mahdī*-s et en particulier de Ibn Abī Mahallī[94]. Les sources sont muettes sur la destinée d'al-Tāhartī, ce qui nous permet d'en déduire qu'il n'a pas dû avoir grand succès.

Un autre *mahdī* pour lequel je n'ai trouvé qu'une seule source est Muḥammad al-Gurārī qui vers le milieu du XIᵉ/XVIIᵉ siècle se proclama *mahdī*, dans l'extrême Sūs tout d'abord, puis dans le Rīf, mais sans succès. Il semble ne pas avoir dépassé le stade de *murābiṭ* militant qui interdit le mal et commande le bien, qui mène une vie itinérante adonnée à la piété, sans jamais en être arrivé à la rébellion armée[95].

Nous avons d'autres informations isolées et dispersées qui n'ajoutent pas grand chose mais qui indiquent que le phénomène a continué à se produire :

> «En Shawwāl de 1150/1758, Mawlay 'Abd Allāh quitta le Tafilalelt et vint d'abord à Tadla et de là à Qaṣabat Mazamm et les Ayt 'Atab. Les tribus de cette région se rassemblèrent autour de lui et lui firent des présents et les gens de Taroudant le rejoignirent également après que le rebelle dans cette région, Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Sūsī, y eut été tué. Ce dernier avait proclamé être le *Mahdī* le «maître du pouvoir» (*ṣāḥib al-'amr*) mais avait été tué dans une bataille dans le Sūs contre les Arabes Hawwara»[96].

Il y a eu aussi des *mahdī-s* au XXᵉ siècle : Aḥmad al-Hiba, le fils de Mā' al-'Aynayn[97], essaya lui aussi de se proclamer sultan. Parti de Tīznīt en se donnant comme *mahdī*, il entra à Marrakech le 18 août 1912 et s'y fit proclamer sultan tandis que ses troupes mettaient la ville à feu et à sang. Le 29 août il fut défait par les troupes françaises. Dans le Sūs aussi et contre les Français se rebella un autre *mahdī* qui fut tué en 1919. A. Hammoudi lui a consacré une excellente étude[98] d'où il ressort clairement qu'il répondait à tous les traits «folkloriques» du genre, généalogie idrīside inclue.

Nous venons de passer en revue, dans les pages qui précèdent, une longue période de temps et un nombre élevé de personnages qui se sont arrogé le titre de *mahdī*

et ont rassemblé un nombre suffisant d'adeptes pour laisser leur trace dans les sources. Je suis naturellement loin d'insinuer que le phénomène ou le «type» auquel appartiennent ces personnages soit immuable à travers une si longue période de temps, mais il ne fait pas de doute que leur modèle est un composé d'éléments historiques, mythologiques ou folkloriques dont certains sont singulièrement persistants.

Parmi ces derniers se détachent : l'accent prophétique et apocalyptique toujours présent, le fait d'être précédés et accompagnés de toute une série de prophéties et de signes magiques particulièrement répétitifs dont le but évident est d'assimiler la personne en question au type *mahdī* car les populations chez lesquelles a lieu la propagande savent le reconnaître, l'ayant clairement présent à l'esprit. Ces saints hommes font appel à l'expérience sociale et à la tradition culturelle des tribus pour légitimer leur rôle par des mythes bien établis. Le cas des prophéties se rapportant à Māssa, antérieures, d'après les renseignements que j'ai pu obtenir, à l'apparition d'un *mahdī* en ce lieu est un clair exemple de la vie imitant l'art, de la manière dont les prophéties ont pour but de produire les événements qu'elles annoncent. Ces *mahdī-s* pratiquent eux-mêmes souvent la magie, s'adonnent à l'astrologie, ont des signes physiques magiques. Le signe surnaturel se présente comme une véritable attestation généalogique.

Les *mahdī-s* que nous venons de passer en revue sont tous berbères (avec la seule exception d'Idrīs et peut-être du Sa'dien) et proclamés par des groupes berbères appartenant à deux zones géographiques bien localisées : Sūs et Rīf. Beaucoup de ces traits nous permettent d'apercevoir sous ces *mahdī-s* les «prophètes berbères» qui prirent la tête de mouvements de rébellion aux premiers temps de l'Islam nord-africain. Lewicki[99] a consacré des pages importantes à l'existence de la foi aux prophètes chez les berbères islamisés au Moyen Age et comment ils tinrent une place importante dans la vie politique de la société berbère. Il signale en particulier une série de rebelles successifs dans le Rīf, parmi les Ġomara, quc Ibn Khaldūn qualifie de «faux prophètes». En plus de ceux qu'on a cités plus haut, on peut ajouter le groupement maraboutique des Regraga. Dans le folklore, ils sont des compagnons du Prophète venus en ce pays pour prêcher l'Islam en langue berbère[100].

Si on peut distinguer clairement deux zones géographiques, on peut aussi distinguer deux phases historiques beaucoup plus productives que d'autres : le XIIIe siècle sur lequel semble peser l'exemple de Ibn Tūmart, et la période des XVI-XVIIe siècles généralement connue comme une période de «crise maraboutique». Mais le stéréotype du *mahdī* n'est pas immuable et semble plutôt s'être construit par une sorte d'accumulation d'éléments de différentes localisations historiques : peut-être par de vagues précédents pré-islamiques qui se manifestent dans ce qu'on a convenu d'appeler «faux prophètes» berbères, précédents difficiles à définir et à établir. Le modèle de Idrīs en tant que constante et dernier point de référence ajouté au modèle almoravide de *murābiṭ* et de *ḥisba*, auquel vient se superposer le modèle de *mahdī* almohade associé de son côté au modèle fāṭimide dans lequel l'image du *mahdī-qā'im* est, de nouveau, assimilé au sharifisme.

Tous les *mahdī-s* qui nous occupent commencent leur «carrière» comme réformateurs des coutumes, comme des *murābiṭ/muḥtasib*, extrémistes engagés dans la surveillance des mœurs et dans la rénovation de la religion, prêchant le *jihād* comme combat contre les dangers intérieurs et extérieurs. On établit une division fonda-

mentale pour séparer les adhérents au mouvement des non-adhérents, entachés d'infidélité, qualifiés d'«ennemis de Dieu», par al-Jazūlī. Abū Mahallī affirmait que «quiconque lui obéirait serait dans la bonne voie, tandis que ceux qui contreviendraient à ses ordres, seraient au nombre des égarés»[101]. Il y a un dualisme de base entre les gens se situant au dedans et ceux qui sont en dehors du mouvement. Il s'agit du renouveau radical de l'Islam, où tant de *murābiṭūn* ont milité en tant qu'hommes de religion, hommes d'influences et avec l'autorité conférée par leur piété et leurs connaissances religieuses. La volonté du *murābiṭ* Ibn Yāsīn, par exemple, d'obliger les gens à obéir à la Loi fit de lui un leader qui donnait des ordres, passait des jugements et prenait des décisions politiques qui ont eu comme résultat l'établissement d'une *sulṭa*, un gouvernement, un pouvoir. A son image le *mahdī* ne se limite pas à exercer une influence, il commence par représenter un groupe, et ensuite, il en vient à engager ce même groupe dans la rébellion armée. De l'influence et de l'autorité morale, il passe à l'exercice du pouvoir politique appuyé sur la force des armes.

C'est pour une large part à la croyance dans le choix par Allāh de certains hommes pour en faire des mandataires spéciaux qu'il faut voir le succès des croyances messianiques[102]. Le savoir suprême est chez le *mahdī* un dérivé de la prophétie. Au Maghreb, le *mahdī* ne semble être qu'un *murābiṭ* ayant fait un pas de plus que les autres vers le pouvoir politique, un *murābiṭ* dont l'effort pour commander le bien et interdire le mal l'amène sous la pression de circonstances à créer sa propre communauté islamique, dont il est le juge et le chef. Pour remplir cette tâche, il s'arroge l'inspiration divine et le prestige des *wuld Fāṭima*. Propres au *murābiṭ* militant sont le messianisme et le «rédemptorisme» ainsi que le constant appel au *jihād*. Et ceci encore plus si le *murābiṭ* se revêt de mahdisme puisque le *mahdī* est celui qui conduit la plus grande des guerres saintes, celle qu'on livre au Dajjāl pour instaurer le Royaume de la Justice sur Terre. Le *Jihād* est un instrument idéologique du *murābiṭ*, et un instrument extrêmement flexible qui se base sur cette division fondamentale entre adhérents et non-adhérents. Le concept de *jihād* contient non seulement la guerre contre l'infidèle et contre le non-partisan, mais aussi le besoin de transformer la communauté en accord avec la Loi religieuse. Et l'idée de réforme «puritaine» présuppose après tout un État centralisé. Le *murābiṭ-mahdī* devient (ou aspire à devenir) Chef d'État.

Donc *murābiṭ*, le *mahdī* est aussi, inévitablement et par définition, *sharif*, et au Maghreb, il se pare du lignage sharifien par excellence, le lignage idrīside. Les sharīf-s sont considérés comme héritiers de la puissance mystique de leur ancêtre, le Prophète, et c'est ça le trait d'union entre ṣūfisme et sharifisme. A mon avis, et je vais insister là-dessus, le mahdisme maghrébin n'est qu'une manifestation extrême du ṣūfisme et connaît ses périodes d'éclosion en coïncidence avec ceux du ṣūfisme et en particulier son point maximum d'efficacité au moment où convergent l'éclosion des *ṭawā'if* maraboutiques et l'ascension politique du sharifisme.

Nous avons déjà vu comment plusieurs *ṣūfī*-s occidentaux des plus importants ont décrit et propagé des croyances sur le *mahdī* et des traditions très proches de celles d'al-Qurṭubī. Ibn al'Arabī (m. 638/1240) parle, en particulier dans le chapitre 366 de ses *Futūḥāt makkiyya*, du *mahdī*, descendant d'al-Ḥasan (n'oublions pas que Idrīs est descendant d'al-Ḥasan), qui imposera la Loi de l'Islam par l'épée, sera infaillible et dont les *fuqahā'* seront les adversaires alors que les *ṣūfī-s* seront ses partisans naturels. Ces doctrines ont été développées dans les cercles mysti-

ques proches de la pensée de Ibn al-ʿArabī. Prenons aussi l'exemple de ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd al-Karīm al-Hazmīrī (m. 707/1307), fondateur de la fameuse *zāwiya* de Aġmāt : ce saint a un côté *mahdī* indéniable, il est perçu par la population comme un Sauveur, mais malgré les pressions qu'il subit jusque dans sa retraite, il refuse de jouer le rôle de «meneur», de dirigeant, qu'on semble attendre de lui[103]. La connexion entre mysticisme et messianisme est explicite dans le cas, par exemple du premier *mahdī* de Māssa, Ibn Hūd, le rebelle contre les Almohades, au sujet de qui le *kātib* contemporain Ibn ʿAṭiya écrivit une lettre fameuse que plusieurs sources transmettent[104]. Dans cette lettre il dit :

> «Mais ce qui amena ces gens à la révolte, ce qui les abreuva de cette boisson pernicieuse, ce fut l'arrivée sur leur rivage, il y a quelques années, de gens qui prêchaient la retraite loin du monde, et feignaient de jeûner tout le long des jours et de passer toutes leurs nuits en prières. Les jongleries sont leurs procédés habituels et l'ostentation de la piété est leur seul culte. Dieu, qu'il soit exalté, ne leur a pas donné la moindre assistance».

Aussi au XIVᵉ siècle, les *ṣūfī-s* semblent avoir tourné leur attention vers le mahdisme[105]. Selon Ibn Khaldūn[106], ils annoncent

> «l'apparition d'un homme qui renouvellera les ordonnances de la religion et les prescriptions de la Vérité. Ils s'attendent à le voir paraître prochainement. Les uns disent qu'il sera de la postérité de Fāṭima, et d'autres parlent de lui très longuement».

Au saint Sīdī ʿAbd al-Raḥmān al-Majdhūb[107] personnage bien connu comme représentatif du mysticisme populaire extrême du XVIᵉ siècle, sont attribués des quatrains qui parlent de Māssa et de l'apparition du *mahdī*[108].

Déjà, au cours du XIVᵉ siècle, le renouveau du sharifisme est porté par deux évolutions distinctes. La montée du ṣūfisme implique un regain d'estime pour les *ahl al-bayt*, porteurs de la *baraka*, incarnant l'espoir dans une société en crise. Ceci se manifeste clairement dans l'attitude pro-sharifienne des Marīnides. Démunie d'une base idéologique de départ la dynastie tenta de se donner une légitimité d'appoint par des moyens fort connus : adoption de la fête du Mawlīd, politique de rapprochement vis-à-vis des shurafāʾ grâce à des exemptions fiscales, des honneurs, l'octroi de charges publiques, etc. Le mysticisme militant des campagnes se pare aussi de sharifisme. De ʿAbd al-Salām Ibn Mashīsh à al-Shādhilī et al-Jazūlī, les fondateurs de *ṭarīqa-s* se réclament, non pas seulement des shurafāʾ mais concrètement de la lignée idrīside. On peut également constater que la naissance des confréries et *zāwiya-s* a presque toujours un aspect mahdiste, un ton apocalyptique. Il s'agit du renouveau de l'Islam et de l'approfondissement du sentiment et de la pratique musulmanes dans la population, surtout rurale, suspectée d'une islamisation dangereusement superficielle[109]. Les élites au pouvoir légitiment son exercice au nom du sharifisme, mais la mobilisation des masses rurales contre l'élite au pouvoir se fait aussi en ce même nom.

Je pense que le phénomène du mahdisme est au Maghreb un phénomène étroitement lié au culte à Idrīs. Les sources fournissent de nombreux indices sur la façon dont la diaspora idrīside, c'est-à-dire la dispersion des descendants de Idrīs II, à travers le territoire marocain, fournit les bases objectives pour la revendication du *nasab* idrīside[110]. Comme nous l'avons déjà vu, un des fils se réfugia en territoire Maṣmūda, un autre fut fait prisonnier par les Barġawāṭa, mais après sa libération il décida de rester parmi eux. Abū l-Qāsim b. Idrīs II fut seigneur des Banū Lammas. Ceux-ci étaient des Rāfidites connus sous le nom de Bajaliyyūn. A l'époque

d'al-Bakrī un de leurs dogmes consistait encore en la croyance que seuls les descendants de al-Ḥasan b. ʿAlī pouvaient être considérés comme des candidats à l'imāmat. Cette diaspora[111] se produisit en 317 lorsque Ibn Abī l-ʿĀfiya soumit le Maghreb et expulsa les Idrīsides de Fès. Dans un premier temps, ceux-ci se réfugièrent à Hajar al-Naṣr. D'après le *Bayān* de Ibn ʿIdhārī, Ibn Abī l-ʿĀfiya les y assiégea et voulut les exterminer jusqu'au dernier, mais les grands de ses États le retinrent par respect pour les *ahl al-bayt*. « Tu les as exilés et appauvris. Est-ce que tu veux tuer tous les descendants d'Idrīs alors que tu es un Berbère ? »[112]. Comme si le culte envers la famille du Prophète était consubstantiel au berbère[113]. Au XVIe siècle, l'historien Ibn al-Qāḍī croyant encore nécessaire de se justifier de descendre de Ibn Abī l-ʿĀfiya. Le phénomène a pris une grande ampleur à partir du XVe siècle. Double mouvement : des santons défunts recevant la généalogie idrīside et les idrīsides adhérant aux *zāwiya-s*. Al-Jazūlī, fondateur de la confrérie connue sous le nom de « confrérie des *shurafā* », était *mahdī* en plus de *ṣūfī* et exhibait un *nasab* Ḥasanien. Sa *ṭarīqa* était shādhilīya, c'est-à-dire se réclamant comme continuatrice du grand mystique Abū l-Ḥasan al-Shādhilī, né parmi les Ġomara en 589/1196-97 et prétendu descendant de ʿUmar b. Idrīs II. Les Saʿdiens, étroitement liés à la Jazūliyya, faisaient partir leur lignée de Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya, frère de Idrīs I. Les shurafāʾ du Jabal ʿAlam qui appuieront l'ascension saʿdienne firent leur apparition sur la scène politique du Maghreb dans la deuxième moitié du IXe/XVe siècle. Ils descendaient de Muḥammad b. Idrīs II par le biais du grand *shaykh ṣūfī* ʿAbd al-Salām Ibn Mashīsh. C'est sur ce terrain que ṣūfisme et mysticisme militant se devinrent sous le sharifisme idrīside et que les *mahdī-s* apparaissent comme des éléments extrêmes de la conjonction des deux éléments.

Nous voyons que sans arriver au mahdisme, bien des mouvements d'opposition ou de rébellion au pouvoir central ont lieu au nom d'Idrīs. Il y en a eu un en 1318 sous Abū Saʿīd al-Marīnī, et l'on nous parle de l'existence d'un culte à Idrīs sous forme politique[114]. Le chroniqueur al-Jaznāʾī décrit ainsi l'événement :

> « Idrīs (il parle de Idrīs I), fut enterré en dehors de la porte de Walīlī et l'on ne cessa de s'appliquer à venir en pèlerinage à son tombeau, d'y adresser des vœux pour la réalisation des désirs et que ces vœux soient exaucés. Le corps de Idrīs apparut (dans le tombeau) enveloppé de son linceul en l'an 1318-1319 et le peuple arriva en foule sur les lieux de toutes les parties du Maghreb. Au point que l'on redouta des troubles à cette occasion. L'Émir des Musulmans, Abū Saʿīd b. Yaʿqūb b. ʿAbd al-Ḥaqq — qu'Allāh approuve ses actions — envoya l'ordre de disperser la foule et d'arrêter les troubles survenus par ce motif. C'est ainsi que je l'ai lu sur un écrit royal contenant cette décision »[115].

Le culte de Idrīs, les sultans le savaient, pouvait provoquer une *fitna*. Et de fait il en sera ainsi à d'autres occasions. En 1437 on découvrit à Fès la tombe de Idrīs II. Le visir waṭṭāside et le *mizwār al-shurafāʾ*, un idrīside al-Jūṭī, capitalisèrent cette « découverte » contre les derniers sultans marīnides. Al-Jūṭī fut porté au pouvoir en 867/1465 par un coup d'État qui mit fin à la dynastie Marīnide[116].

Une bonne démonstration de la conjonction du mahdisme et du culte à Idrīs peut être trouvée dans l'œuvre de Muḥammad al-Kattānī intitulée *Al-azhār al-ʿaṭirat al-anfās bi-dhikr maḥāsin quṭb al-Magrib wa-taj madīnat Fās*, œuvre bien connue, point culminant d'une série d'hagiographies qui ont jalonné l'histoire du culte de Mawlay Idrīs[117]. C'est un écrit, publié en lithographie à Fès en 1306/1889, en l'honneur d'Idrīs et des Idrīsides et sur les prodiges de la protection sainte qui veille sur Fès. Mais une grande partie du discours porte sur la mise en garde contre

la corruption des coutumes. C'est le temps de la déviation collective prévue par la volonté divine qui n'épargnera pas son châtiment. On y relève et y décrit les signes de l'Erreur : la corruption des coutumes, la corruption du pouvoir, synonyme d'oppression. C'est le règne de l'injustice; la communauté est dirigée par le plus inique de ses membres qui n'écoute pas les commandements de Dieu. Nous sommes en présence d'un discours eschatologique et par conséquent nous ne sommes pas surpris du rôle accordé à Idrīs en tant que restaurateur du Règne de la Justice, étant celui qui exécute les ordres de la Divinité et se soulève en son nom.

L'article de M.I. Fierro auquel j'ai déjà fait référence, porte sur l'origine, l'usage et la chronologie du terme *al-fāṭimī*. L'auteur y démontre comment les tendances politiques et religieuses en faveur des descendants de ʿAlī et de Fāṭima existaient bien avant que les ʿAbbāsides prennent le pouvoir, mais leur formulation en tant que doctrine articulée et en tant que secte qui pourrait être appelée *firqa fāṭimiyya* n'eut lieu qu'après la victoire ʿabbāside. En fait la *nisba* «*al-fāṭimiyyūn*» semble avoir été utilisée par les ʿAbbāsides de manière méprisante pour nommer les ʿAlides qui réclamaient le califat pour les descendants de ʿAlī et de Fāṭima et en particulier Muḥammad al-Nafs al-Zakkiyya et donc les Idrīsides. L'emphase sur la personne de Fāṭima et la croyance que le *mahdī* sera *min abnā' wuld Fāṭima* laissa ouverte, dès la première moitié du IIe/VIIIe siècle la possibilité d'adopter une généalogie fāṭimide à des fins politiques sans être un ʿalide et par conséquent un shīʿite. L'usage systématique dans le Maghreb al-Aqṣā des termes *mahdī* et *fāṭimī* en tant que synonymes et toujours rattachés à la lignée idrīside concorde avec les conclusions de Fierro.

Mais je crois nécessaire de revenir sur le temps d'apparition des *mahdī-s* et sur leur localisation géographique. Il existe dans l'Islam une croyance doctrinale appelée *tajdīd* : d'après elle au début de chaque siècle Dieu enverra une personne pour renouveler la religion. On a identifié généralement ce «rénovateur» avec le *mahdī*. C'est sur cette doctrine que se base Berque[118] pour parler des phénomènes millénaristes au Maghreb aux alentours de l'an 1000 H/1591. Boucharb a fait de même[119] en commentant le ton manifestement apocalyptique que l'on constate dans les écrits hagiographiques et dans quelques chroniques de la fin du XVIe siècle. Mais le millénaire n'a pas dans l'Islam la base canonique ni la tradition qu'il a dans la Chrétienté (et même ici il paraît être une reélaboration postérieure), et le ton eschatologique et apocalyptique sont propres à tout mouvement *ṣūfī* extrême et en particulier à la fondation de *zāwiya-s* qui prolifèrent en ce siècle. Plus intéressante est l'étude de Rosenberger et Triki[120] qui lient l'apparition de certains de ces personnages aux famines et épidémies[121]. Dans les sources je n'ai pas trouvé la moindre référence à l'interprétation des signes ou prédictions comme mis en relations avec la date propice à l'apparition d'un «rénovateur» *mahdī*.

Comme partout, le mahdisme au Maghreb se produit surtout dans des périodes de transition. La frustration, la désorientation et les troubles caractéristiques de ces périodes est une cause d'importance capitale qui se manifeste abondamment tant au XIIIe qu'au XVIe siècle en plus de la conjonction du renouvellement du sharifisme et de l'ascension du ṣūfisme populaire dont je viens de parler. En étudiant les mouvements millénaristes chrétiens et juifs, Talmon conclut que

> «the predisposing factor is, in quite a number of cases not severe hardship but a markedly uneven relation between expectations and the means of their satisfaction. In many

cases it is predominantly the inability to fulfill traditional expectations... people who were cut off from the traditional order and were unable to satisfy wants instilled in them by it»[122].

Ce paragraphe est opportun pour les zones dont nous venons de parler, des zones qui sont à la périphérie, à la frontière du territoire dominé pour le pouvoir. Et aussi, par l'apparition d'un nouveau et très considérable élément de troubles sociaux : l'installation dans des zones déterminées du pays des arabes Maʿqil et les déplacements de population, les troubles des voies commerciales que cela a produit. Installation qui provient du XIIIᵉ siècle mais qui se fait particulièrement pressante aux temps de la décadence marīnide. La localisation géographique des lieux où apparaissent les *mahdī-s* prend aussi une nouvelle signification. Le Rīf et le Sūs sont des territoires de tradition ancestrale en tant que zones de résistance et de rébellion depuis les temps de la conquête islamique; ce sont des marches frontières. De plus ce sont les territoires qui ont particulièrement souffert des changements produits par les nouveaux apports de population de la seconde moitié du XIIIᵉ siècle. En ces années, un fait nouveau s'est produit. Les Maʿqil, arabes nomades venant de l'Arabie à travers l'Égypte, la Tripolitaine et la zone saharienne du Maghreb central, ont abordé le Maroc extrême par le Sud-Est et se sont répandus rapidement depuis l'embouchure de la Moulouya jusqu'au Sūs en imposant leur tutelle sur les sédentaires et leur protection sur le trafic des caravanes. Le sultan marīnide Abū l-Ḥasan «céda des *iqtaʿ* dans le pays, les chargea du recouvrement des impôts à venir moyennant le partage»[123]. Vers le milieu du VIII-XIVᵉ siècle, le Sūs était entièrement subordonné au Maʿqil[124]. Selon Ibn Khaldūn, «Encore aujourd'hui cette province est en dehors de l'action du gouvernement; les Arabes s'en approprient les revenus et se partagent les populations imposables»[125]. Au temps de la décadence marīnide et en absence d'un pouvoir central fort, le pouvoir des Maʿqil augmenta ainsi que leur déplacement vers le Nord et leur contrôle des routes commerciales, y compris celles qui traversaient le Moyen Atlas. Quant au Rīf, *al-Maqṣad*, répertoire de vies de saint de cette région, contient de nombreux exemples tels que celui-ci :

«En l'an 35/1237-38 les Arabes ayant imposé leur domination dans le Rīf, nous eûmes peur d'eux et nous déménageâmes de Bādis avec les enfants et les objets mobiliers pour aller dans l'île qui est en mer dans l'ancrage de cette ville. Par la suite, nous revenions chaque matin à Bādis pour visiter nos maisons. Les Arabes nous attaquaient alors; ils circulaient dans le wādī et les gens se trouvaient bloqués dans les deux rives...»[126].

Le *Maqṣad* recueille également de nombreuses informations sur les souffrances infligées à la population par les incursions côtières des espagnols. De plus, le Rīf et le Sūs seront au XVIᵉ siècle les zones les plus éprouvées par les expéditions espagnoles et portugaises. D'ailleurs Ibn Khaldūn y établit clairement la connexion entre réformateurs *mahdī-s* et Arabes :

«De temps en temps paraissait un homme qui entreprenait de soutenir la sunna et de mettre fin aux actes répréhensibles. En s'occupant de cette tâche, il gagnait de nombreux partisans, dont le principal soin était de veiller à la sûreté des voyageurs; car les Arabes nomades, voulant pourvoir à leur propre subsistance de la manière qui leur était la plus naturelle, celle que nous avons indiqué ailleurs (I, p. 309), commettaient de grands excès. Ces réformateurs faisaient tout leur possible pour mettre un terme à ces désordres, et tâchaient surtout de pourvoir à la sûreté des voyageurs. Malheureusement ils n'avaient pas chez eux une forte culture de religion. Pour les Arabes, se tourner vers Dieu et revenir à la piété signifie renoncer aux incursions et au pillage...»[127].

Dans un article récent sur l'ascension de la dynastie Sa'dienne[128] j'ai réuni de nombreuses données sur la lutte de certains groupes berbères en vue de récupérer le contrôle des voies commerciales et de secouer la «tutelle» des tribus arabes. Je ne répéterai donc pas ici l'information qui jette, à mon avis, un nouvel éclairage sur l'émergence de la dynastie et sur le rôle des *zāwiya-s* et du ṣūfisme rural dans l'encadrement de cette lutte. Aussi bien dans le Rīf que dans le Sūs la frontière contre l'Infidèle coïncide avec la frontière face au territoire de Jāhiliyya. Les sources juridiques fournissent en particulier d'abondantes raisons pour considérer la lutte contre les Arabes comme une guerre légale, surtout quant à la question, si pressante pendant des années, de l'impossibilité de conduire saines et sauves les caravanes des pèlerins à La Mecque. Mais c'est la lutte pour le contrôle des voies commerciales et des terres de labour qui transparaît sous le constatable affrontement entre les chefs bédouins et les *shuyūkh ṣūfi-s*, et dont j'ai parlé dans l'article mentionné.

CONCLUSION

Le *mahdī*, ce personnage récurrent de l'histoire du Maghreb, est fondamentalement un *murābiṭ* extrémiste, un censeur ou réformateur de coutumes qui aspire à fonder et à diriger sa propre communauté. C'est-à-dire qu'à la différence d'autres hommes de religion il passe d'une fonction d'influence morale à celle de représentation de son peuple et à l'exercice du pouvoir politique. Plutôt qu'un messie, il est un réformateur. Il naît d'une cristallisation d'éléments historiques, voire mythologiques, légendaires et folkloriques dont certains remontent, peut-être, à des temps pré-islamiques. Il se produit de façon récurrente parmi certains groupes berbères. Mais les éléments essentiels aussi bien pour leur existence comme dans leurs caractéristiques sont la conjonction du sharifisme avec le culte à Idrīs et le prestige incommensurable du *nasab* idrīside avec la montée du ṣūfisme populaire. Si le personnage du *mahdī* est endémique dans l'histoire du Maghreb, il est particulièrement productif pendant des périodes de poussée ṣūfie, notamment le XIIIe et les XVI-XVIIe siècles, ce dernier connu comme un siècle de «crise maraboutique» où le ṣūfisme militant extrême coïncide avec la prolifération de *zāwiya-s*. Ces siècles sont aussi tous les deux, des périodes de transition où se produit une profonde désorientation et des troubles sociaux. Le mahdisme apparaît de plus et toujours dans deux régions, le Rīf et le Sūs, sans doute aidé par une persistante tradition culturelle des tribus, dans des territoires périphériques et isolés, des frontières en contact et en conflit avec la Sība et avec l'Infidèle.

NOTES

1. Fierro (M.I.), «Some observations on the term al-fāṭimiyyūn», Fifth Colloquium *From Jahiliyya to Islam*, Jerusalem, 1-6 July 1990.
2. Voir par exemple art. *Mahdī* dans E.I. 1, MacDonald, plus clair à mon avis que celui de E.I. 2.
3. Brett (M.), «Mufti, murabit, marabout and mahdi : 4 types in the Islamic history of North Africa», *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* (ROMM), 29, (1980), pp. 5-15.

4. Desroche (H.), « Les Messianismes et la catégorie de l'échec », *Cahiers internationaux de sociologie*, 35 (1963), pp. 61-84.
5. Pour la figure d'Idrīs, j'ai utilisé H.L. Beck, *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique sharifienne des sultans Marīnides (656-869/1258-1465)*, Leiden, 1989 et A. Sebti, *Aristocratie citadine, pouvoir et discours savant au Maroc pré-colonial. Contribution à la relecture de la littérature généalogique fassie (xve-début du xxe siècle)*, Thèse dactylographiée, Paris, 1984. J'ai fait abondamment usage de ces deux travaux pour le présent travail.
6. Sebti, *op. cit.*, p. 130.
7. Beck, *op. cit.*, p. 17.
8. Fierro, *op. cit.*, Š.1.10.
9. Ibn al-Khatīb, *Kitāb Aʿmāl al-Aʿlām*, trad. R. Castrillo, Madrid, 1983, p. 115.
10. Beck, *op. cit.*, p. 49.
11. Beck, *op. cit.*, p. 49.
12. Sebti, *op. cit.*, p. 50.
13. Sebti, *op. cit.*, p. 127.
14. Sebti, *loc. cit.*.
15. Voir art. *Barghawāta* dans E.I. 2 et surtout M. Talbi. « Hérésie, acculturation et nationalisme des Berbères Bargawāta », *Actes du Premier Congrès d'Études de Cultures Méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, 1973, pp. 217-233.
16. Bel (A.), *La Religion musulmane en Berbérie*, Paris, 1938, pp. 170 et ss., 175 et ss.
17. Huici (A.), « La leyenda y la historia en los oregínes del Imperio Almohade », *Al-Andalus*, XIV (1949), pp. 339-348; R. Bourouiba, *Ibn Tūmart*, Alger, 1982, pp. 15 et ss.
18. Baydhak Apud. E. Levi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, 1928, p. 80.
19. Baydhak, op. cit., p. 83, « Ta mère, quand elle était enceinte de toi avait vu comme du feu qui sortait d'elle et qui embrasait l'Orient, l'Occident, le Midi et le Nord... ».
20. ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākushī, *Kitāb al Muʿjib fī talkhīs akhbār al-Magrib*, éd. et trad. espagnole A. Huici, Tetuan, 1955, p. 146.
21. Baydhak, *op. cit.*, p. 117.
22. « Al-ʿAshara al-Mubashshara », art. de A.J. Wensinck dans E.I. 2, les Dix Compagnons du Prophète auxquels fut promis le Paradis.
23. Voir références dans J.F. Hopkins, *Ibn Tūmart*, E.I. 1.
24. Apud Bourouiba, *op. cit.*, p. 83 et Beck, *op. cit.*, pp. 48-49.
25. Beck, *op. cit.*, p. 29 et p. 46 et ss.
26. Aḥmad b. Khālid al-Nāṣirī, *Kitāb al-Istiqsā*, apud, *Archives Marocaines*, XXXII, (1927), trad. I. Hamet, pp. 49-53.
27. Al-Nāṣirī, *Istiqṣā*, pp. 193-194.
28. Al-Nāṣirī, *Istiqṣā*, p. 194. Art. *Mahdī*, E.I. 2.
29. Al-Nāṣirī, *Istiqṣā*, p. 194; *Al-Dhakhīra al-saniyya*, éd. Rabat, 1972, p. 38.
30. Ibidem.
31. *Al-Dhakhīra*, pp. 38-39; ʿAbd al-Ḥaqq al-Bādisī, *Al-Maqṣad, Archives Marocaines*, XXVI, 1926, pp. 112-113.
32. M. Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Age*, Paris, 1986, p. 277.
33. Al-Wansharīsī, *Miʿyār*, Rabat, 1981, II, pp. 352-358 et 420-426.
34. Ibn Khaldūn, *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, Paris, 1925, II, p. 202.
35. Ibn Khaldūn, *op. cit.*, II, p. 331.
36. Ibn Khaldūn, *op. cit.*, pp. 279-280.
37. Ibn Khaldūn, *op. cit.*, II, p. 201.
38. Ces prophéties, appelées xifores ou jofores en espagnol, furent très répandues parmi les habitants du royaume de Grenade. Voir L. Mármol, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada ed*, Biblioteca de Autores Españoles, pp. 169-174.
39. Al-Qurṭubī, *Tadhkira*, éd. Beirut, 1986, pp. 347-349.
40. Voir R. Montagne, « Une tribu berbère du Sud marocain : Massat », *Hespéris*, IV, (1924), pp. 357-403 et « Coutumes et légendes de la côte berbère du Maroc », *Hespéris*, IV, (1924), les légendes de Māssa, pp. 112 et ss. R. Basset, *Relation de Sidi Brahim de Massat*, Paris, 1883; H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, 1920, pp. 268-272.
41. Ibn Khaldūn, *Prolegoménes*, trad. de Slane, Paris, 1862-1868, II, p. 195-199.
42. Cependant, le sultan marīnide Abū Yaʿqūb fut obligé d'aller au Sūs en 683/1284 pour paci-

fier une rebellion kharijite, *Qirṭās,* trad. pp. 693-40/p. 340. Ibn Khaldūn, *Berbères,* IV, pp. 109-110.
43. Léon L'Africain, *Description de l'Afrique,* éd. A. Épaulard et Th. Monod, Paris, 1956, p. 88.
44. Voir principalement M. al-Mahdī al-Fāsī, *Mumti' al-asmā',* trad. dans *Archives Marocaines,* 19, (1913), et J. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam,* Oxford, 1971, pp. 84-86.
45. *Mumti',* p. 277.
46. *Mumti',* p. 279.
47. Voir références sur ce *Khalīfa* munificent et l'abondance d'argent aux Derniers Jours dans J. Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition,* Leiden, 1921, p. 100b.
48. *Mumti',* p. 279.
49. *Loc cit.*
50. Peter von Sivers analyse des phénomènes similaires dans « The Realm of Justice. Apocalyptic revolts in Algeria (1849-1879) », *Humaniora Islamica,* I, (1973), pp. 47-60.
51. Voir par exemple, S.I.H.M., *Angleterre,* I, p. 68. Les prophéties sur la reconquête d'al-Andalus semblent être le parallèle des prophéties sur la conquête de Constantinople propres aux mouvements mahdistes orientaux. Voir A. Vasiliev, « Medieval ideas of the End of the World, West and East », *Byzantion,* 16, (1944), p. 465.
52. Voir S.I.H.M., *Portugal,* I, p. 142; *France,* II, p. 166 et n° 1.
53. Al-Nāṣirī, *Istiqṣā, Archives Marocaines,* 33, (1934), p. 539.
54. *Mumti' al-asmā',* p. 285.
55. Sur al-Sayyāf, voir *Mumti',* loc. cit., Muḥammad al-Arabī al-Fāsī, *Mir'āt al-Maḥāsin,* Fès, 1324 H, p. 207. Aḥmad Zarrūq, *Kunnāsh,* éd. A. Khushaim, Tripoli, (s.d.), pp. 26-27; Léon L'Africain, *Description,* I, pp. 81-82 et 96.
56. Shaykh Aḥmad Zarrūq, m. 899/1493, fondateur d'une *ṭarīqa,* est un personnage bien connu par ses efforts à rendre compatibles *fiqh* et ṣūfisme. Voir A. Khusaim, *Zarruq the Sufi,* Tripoli, 1976, et références.
57. Voir *Kunnāsh,* loc. cit.
58. Apud Khusaim, *Zarruq the Sufi,* p. 200.
59. Voir M. García-Arenal, « The revolution of Fās in 869/1465 and the death of sultan 'Abd al-Ḥaqq al-Marīnī », BSOAS, XLI, (1978), pp. 43-66.
60. Apud Khushaim, *op. cit.,* pp. 200-201.
61. Ibn Khaldūn, *Berbères,* II, p. 203.
62. Al-Zayyānī d'après R. Le Tourneau, « La naissance du pouvoir sa'dien vue par l'historien al-Zayyānī », *Mélanges Louis Massignon,* Damas, 1957, p. 76.
63. Plusieurs sources insistent sur ce point : Jannābī dans E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb,* Alger, 1924, p. 339. Diego de Torres, *Relación del origen y suceso de los Xarifes y del estado de los reinos de Marruecos, Fez y Tarudante,* Sevilla, 1586, éd. M. García-Arenal, Madrid, 1980, p. 40.
64. Jannābī, *op. cit.,* p. 340.
65. id.
66. id.
67. id.
68. M. Brett, « Arabs, Berbers and Holy Men in Southern Ifriqiya », *Cathiers de Tunisie,* XXIX, 1981, p. 550.
69. Ibn 'Askar, *Dawḥat al-nāshir,* trad. A. Graulle, *Archives Marocaines,* 19, (1913), p. 224.
70. Ibn 'Askar, *op. cit.,* p. 225.
71. A. Batran, « A contribution to the biography of Shaikh Muhammad ibn Abd al-Karim al-Maghili », *Journal of African History,* XIV, (1973), pp. 381-384, J.O. Hunwick, « Al-Maghili and the Jews of Tuwāt : the demise of a community », *Studia Islamica,* 41, (1985), pp. 155-183.
72. Diego de Torres, *op. cit.,* p. 41; *Chronique anonyme de la dynastie sa'dienne,* apud Fagnan, *Extraits inédits,* p. 361, al-Ifrānī, *Nuzhat al-Hādī,* pp. 19-20.
73. Jannābī, *op. cit.,* p. 339.
74. Selon Madelung, (art. « Kā'im », E.I. 1), le terme fut employé au moins depuis le début du IIe/VIIIe siècle pour désigner le membre de la famille du Prophète dont on attendait qu'il s'élevât contre le régime illégitime et qu'il restaurât la justice sur terre.
75. Jannābī, *op. cit.,* p. 341.
76. M. García-Arenal, « *Mahdī, murābit, sharīf* : l'avènement de la dynastie sa'dienne », *Studia Islamica,* 70, (1990), pp. 77-114.

77. De nombreux documents castillans parlent de la propagande que le *sharīf* Muḥammad al-Shaykh a faite sur celles qu'il a annoncé comme ses prétentions de «pasar a España» (S.I.H.M. *Espagne*, I, p. 192 et 234) et de sa volonté de «pasar en Castilla», (id. p. 339).
78. Al-Zayyānī apud Le Tourneau, *op. cit.*, p. 77.
79. Al-Zayyānī, *loc. cit.*
80. Al-Zayyānī, p. 79.
81. «Relación de Pedro Venegas de Cordoba», S.I.H.M. *Angleterre*, I, p. 63.
82. Voir surtout R. Le Tourneau, «Abu Mahalli rebelle à la dynastie sa'dienne (1611-1613)», *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, Roma, 1956, II, pp. 37-48; D. Jacques-Meunié, *Le Maroc saharien des origines à 1670*, Paris, 1982, II, pp. 599-614. J. Berque, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, Paris, 1982, pp. 45-80.
83. Al-Ifrānī, *Nuzhat al-Hādī*, pp. 325-335.
84. Al-Ifrānī, *op. cit.*, pp. 333-334/205.
85. S.I.H.M., *Pays-Bas*, II, pp. 123-124.
86. S.I.H.M., *Angleterre*, III, «Relation de John Harrison», p. 65.
87. S.I.H.M., *loc. cit.*
88. S.I.H.M., *Angleterre*, II, pp. 471-472.
89. id., p. 472.
90. S.I.H.M., *Pays-Bas*, II, p. 122.
91. S.I.H.M., *Pays-Bas*, II, p. 121.
92. M. Hajji, *L'activité intellectuelle au Maroc à l'époque Sa'dide*, Rabat, 1977, pp. 275-277.
93. Hajji, *op. cit.*, p. 275.
94. Hajji, *op. cit.*, pp. 276-277.
95. Hajji, *op. cit.*, pp. 278-279.
96. Al-Qādirī, *Nashr al-Mathānī*, éd. N. Cigar, Londres, 1981, p. 200.
97. Cf. art. «Ma al-'Ainain», E.I. 1.
98. A. Hammoudi, «Aspects de la mobilisation populaire à la campagne vus à travers de la biographie d'un mahdi mort en 1919», *Islam et politique au Maghreb*, éd. E. Gellner et J.C. Vatin, Paris, 1981, pp. 47-56.
99. T. Lewicki, «Prophètes, devins et magiciens chez les berbères médiévaux», *Folia Orientalia*, VII (1965), pp. 3-27 et «Survivances chez les Berbères médiévaux d'ère musulmane de cultes anciens et de croyances païennes», *Folia Orientalia*, VIII, (1966), pp. 5-40 mais surtout «Prophètes antimusulmans chez les Berbères médiévaux», *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici, Ravello 1966*, Napoli, 1967, pp. 461-467.
100. E. Doutté, *En Tribu*, p. 360; H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, p. 264.
101. Al-Ifrānī, *Nuzha*, p. 334.
102. A. Bel, *La religion musulmane en Berbérie*, p. 405.
103. H. Ferhat, H. Triki, «Hagiographie et religion au Maroc médiéval», *Hespéris-Tamuda*, XXIV, (1986), p. 36.
104. Voir Ibn al-Khaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 209. Al-Nāṣirī. *Istiqṣā*, p. 52.
105. A. Bel, *op. cit.*, p. 353.
106. *Prolégomènes*, Slane, II, p. 199.
107. Voir A.L. de Prémare, *Sīdī 'Abd-er-Raḥmān el-Mejdūb, mysticisme populaire et pouvoir au Maroc au XVIe siècle*, Paris, Rabat, éd. du CNRS, 1989.
108. A.L. de Prémare, *La tradition orale du Mejdub. Récits et quatrains inédits*, Édisud, Aix, 1986, pp. 178-179.
109. A. Hammoudi, «Aspects de la mobilisation populaire...», p. 47.
110. A. Sebti, *op. cit.*, p. 133; Beck, *op. cit.*, p. 28.
111. Voir Beck, *op. cit.* et références citées p. 29 et surtout 46 et ss.
112. Ibn 'Idhārī, *Bayān*, I, p. 214, apud Sebti, *op. cit.*, p. 131.
113. Nombreuses sources insistent sur ce point. Voir par exemple Qāḍī 'Iyāḍ, *Kitāb al-shifā'*, apud Beck, *op. cit.*, p. 49.
114. M. Shatzmiller, *L'historiographie marīnide*, Leiden, 1982, pp. 136 et ss.
115. Apud M. Shatzmiller, *op. cit.*, p. 141.
116. Voir M. García-Arenal, «The revolution of Fās in 867/1465...», BSOAS (1978).
117. Sur lequel voir Sebti, *op. cit.*, pp. 143-145.
118. J. Berque, *Ulémas, fondateurs...*, chap. 1.
119. A. Boucharb, «Les conséquences socio-culturelles de la conquête ibérique du littoral maro-

cain», *Actas del Coloquio Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb,* Madrid, 1988, pp. 487-53.
120. B. Rosenberger et H. Triki, «Famines et épidémies au Maroc aux XVIe et XVIIe siècles», *Hespéris-Tamuda,* XIV, 1973, p. 156, «La catastrophe du tournant du siècle».
121. Al-Ifrānī est explicite au sujet de Abū Mahallī, «... La peste qui régna durant ces années, les séditions et la cherté des vivres... avaient été des indices de la venue du Mahdī», *Nuzha,* p. 307.
122. Y. Talmon, «Pursuit of the Millennium : the relation between religioux and social change», *Archives européennes de sociologie,* 3, (1962), pp. 125-148.
123. Ibn Khaldūn, *Berbères,* I, p. 133.
124. Kably, *Société, pouvoir et religion...,* p. 248.
125. *Loc. cit.*
126. *Maqṣad,* p. 56.
127. Ibn Khaldūn, *Berbères,* II, p. 204.
128. M. García-Arenal, «*Mahdī, murābiṭ, sharīf* : l'avènement de la dynastie saʿdienne», *Studia Islamica,* 70, (1990), pp. 77-114.